O regime tutelar na formação do índio: aspectos da sobrevivência e da sociabilidade dos Avá-canoeiro sob um programa do indigenismo empresarial

Cristhian Teófilo da Silva
CEPPAC-UnB

Sobre as (im)possibilidades de ser (coletivamente) avá-canoeiro

Os Avá-canoeiro, estimados em 25 pessoas (Toral, 2002) na década de 80, ocupavam as áreas pouco povoadas na Ilha do Bananal (Tocantins), nas serras do município de Cavalcante (Goiás) e nas serras próximas aos rios Urucuia e Carinhanha (Minas Gerais). Todas estas localidades faziam parte de suas terras de ocupação tradicional no Brasil Central. No ano de 1973, seis avá-canoeiro foram contatados na Ilha do Bananal e destes apenas quatro sobreviveram após o contato. Atualmente, os sobreviventes e seus descendentes, em um total 15 de pessoas, vivem em aldeias dos índios Javaé sob a assistência precária da Fundação Nacional do Índio (Funai). No alto rio Tocantins (também designado Maranhão), quatro avá-canoeiro entraram em contato com moradores regionais em 1983 e somam hoje apenas seis pessoas: *Matxa* (71 anos, idade aproximada em 2010), *Nak^{w}atxa* (66), *Iawi* (51), *Tuia* (37) e os filhos desta com *Iawi*: *Jatulika* (23) e *Niwatima* (21) – nascidos sob o signo da tutela indigenista. Estes seis índios avá-canoeiro vivem no interior de um território de 38.000 hectares que é administrado por meio de um programa (Programa Avá-Canoeiro do Tocantins – PACTO), que é parte de um convênio celebrado entre Furnas Centrais Elétricas e a Funai.

Este artigo apresenta resultados de um estudo etnográfico realizado durante o ano de 2003 (Teófilo da Silva, 2005), quando se assumiu como tema de pesquisa as representações e as práticas dos Avá-canoeiro no contexto de dominação específico engendrado pelo regime tutelar para "dar assistência" a eles na qualidade de "últimos sobreviventes de uma etnia extinta". O objetivo, então, era promover uma reconsideração das formas de sociabilidade acionadas pelos Avá-canoeiro à luz dos diferenciais de poder estabelecidos com o advento da sociabilidade tutelar.

A complexidade do caso resulta da impossibilidade de os Avá-canoeiro reproduzirem seu modo próprio de vida coletiva, uma vez que sua sociedade foi totalmente destruída ao longo de mais de 300 anos de contato com frentes colonizadoras e projetos de desenvolvimento. Dito de outro modo,

os Avá-canoeiro foram privados do convívio com os demais membros de sua sociedade em decorrência de massacres, perseguições e precárias condições de sobrevivência, sendo posteriormente inseridos em um regime de proteção e assistência acentuadamente assimétrico.

Aos Avá-canoeiro coube reelaborar suas atitudes, seus costumes e suas práticas consumando um novo modo de ser indígena, ainda que apoiado em crenças e interpretações culturalmente particulares, exigido pela nova situação de tutela. O tema das formas de sociabilidade e suas dimensões políticas e culturais devem, portanto, ser compreendidos dentro desse processo de intensa reelaboração cultural promovido pelos indivíduos avá-canoeiro para conviverem com os brancos, seus tutores, em um contexto de possibilidades restritas de interação social.

A resistência dos Avá-canoeiro ao indigenismo empresarial

Os Avá-canoeiro são hoje os sobreviventes de grupos já desmembrados de aldeias maiores. As unidades sociais de onde vinham eram, coincidentemente ou não, as famílias nucleares (pai, mãe e seus filhos) associadas a um filho do irmão ou da irmã e uma irmã (da mãe). Desse modo, as estratégias de resistência dos Avá-canoeiro podem ser interpretadas como uma espécie de redução da sociedade em seu conjunto a versões atomizadas. Essa reconfiguração social nos obriga a reconhecer que por mais que a depopulação decorrente do genocídio tenha tido consequências específicas sobre a vida social dos Avá-canoeiro, impossibilitando-a segundo os moldes tradicionais (para me servir de uma formulação elaborada por Ribeiro (1970:309-310), ela não limitou a possibilidade de eles reviverem, tanto quanto possível, a tradição nos moldes de suas coletividades atomizadas, ou seja, os sobreviventes avá-canoeiro reorganizaram-se em grupos locais que se tornaram suas comunidades efetivas e afetivas de vida.

Desse modo, a compreensão das formas de sociabilidade dos indivíduos avá-canoeiro sobreviventes não partirá de uma idealização prévia de um modelo de sociedade Avá-canoeiro como um todo orgânico e funcional, mas das formas de interação atualizadas pelos grupos avá-canoeiro reduzidos e da dinâmica de suas crenças, práticas e experiência histórica para sobreviverem no mundo com os brancos. A partir desta perspectiva, sugiro extrapolar o prisma teórico da etnicidade que tenderia a ver os Avá-canoeiro apenas no interior de um "processo contínuo de dicotomização entre 'nós' e os 'outros'" (Tosta, 1997:08).

Esta perspectiva revela-se importante para o entendimento de que os Avá-canoeiro não constituem uma mera unidade portadora de cultura (Barth, 2000 [1969]), entretanto, ela gera um ponto cego para o fato de que trazem com eles interpretações pessoais reelaboradas sobre a cultura ou sobre aquilo que venha a constituir a diferença, em termos de fronteiras étnicas, de formas de pensar, ser e agir no mundo.

Dito de outro modo, não se pode esquivar do tratamento das perspectivas indígenas das coisas, por mais remodeladas que estas sejam, do mesmo modo que não se pode abordar o caso avá-canoeiro alheio a "modelos e esquemas de distribuição de poder, e até sobre o ângulo de uma possível dominação, aspecto vital para compreender um grupo de remanescentes de massacres" (Tosta, 1997:13). O que está em jogo para a descrição das presentes formas de sociabilidade dos Avá-canoeiro é saber apreender a dinâmica das práticas culturais no seu imbricamento com relações de poder (Caldeira, 1989:5), bem como na atenção às maneiras de ser e de se identificar que emergem desta correlação de forças, o que designei noutro momento de "*habitus* tutelado" (Teófilo da Silva, 2005). Esta apreensão foi buscada pela observação das formas rotinizadas da vida tutelar que constituem os diferentes contextos de interação social tornados possíveis no regime tutelar do alto rio Tocantins.

O trabalho de campo no alto rio Tocantins constituiu uma oportunidade para abordar a problemática da ação tutelar para povos indígenas, uma vez que as relações entre índios e administração indigenista encontram-se, no caso avá-canoeiro, agudizadas, tendo em vista que as ações e as intenções indigenistas assumiram proporções totais para os Avá-canoeiro. Quero com isto dizer que os funcionários brancos e as demais pessoas articuladas pelo PACTO passaram a preencher para eles uma espécie de "vácuo social" decorrente do esfacelamento de sua sociedade de origem. Consequentemente, para os dois sobreviventes descendentes dos Avá-canoeiro a nova "comunidade do contato", gerada e gerenciada pelo indigenismo empresarial de Furnas-Funai, constitui uma nova comunidade de referência para a formação de suas identidades e definição de seus projetos de vida.

O enfoque a ser dado a seguir ao caso dos Avá-canoeiro no alto rio Tocantins advém, portanto, da necessidade de análise desta exacerbação das preocupações e das ações indigenistas em face de um segmento atomizado de um povo, o que nos permite avaliar até que ponto o poder que se exerce sobre os Avá-canoeiro atravessa e transforma não só o corpo fragmentado de suas representações e práticas culturais, mas também seus próprios corpos e atitudes individuais. Neste sentido, o estudo da "cosmologia do contato" (Albert & Ramos, 2002) deverá ser precedido pelo estudo da "subjetivação da tutela".

Aprisionamento territorial: a transformação da terra indígena em campo de ação tutelar

A Terra Indígena Avá-Canoeiro situa-se a 26 quilômetros da cidade de Minaçu, norte do estado de Goiás, e se interliga a esta por uma estrada asfaltada construída para facilitar o acesso à barragem da hidrelétrica de Serra da Mesa. Do asfalto ao Posto Indígena percorre-se uma distância de 12 quilômetros em estrada de terra que serpenteia morros, atravessa fazendas de gado e campos de cerrado.

Um sistema de vigilância, constituído por barreiras com funcionários, portões e cadeados, obstrui o trânsito de veículos de pessoas não autorizadas à área próxima ao local onde vivem atualmente os Avá-canoeiro. Desse modo, o acesso de visitantes, pesquisadores ou funcionários a este grupo se dá mediante o transporte feito pelos funcionários do programa e com a autorização do chefe do Posto Indígena.

Esse controle do acesso ao território e aos Avá-canoeiro indica um efeito do processo de fabricação espacial do poder tutelar, isto é, do processo de "microgênese do Estado" (ver Viveiros de Castro, 1986:75). Assim, o exercício da tutela engendra sua própria forma de sociabilidade ou convivência interétnica que pode ser compreendida pela analogia com as instituições totais (Goffman, 2001 [1961]), de onde se inferem as características gerais do processo de produção e reprodução da tutela enquanto uma "estrutura racionalizada" de relações sociais.[1]

A interiorização dos Avá-canoeiro na Terra Indígena, iniciada com os deslocamentos dos mesmos em função do fechamento das comportas da represa da Serra da Mesa (há 24 anos, aproximadamente) produziu um isolamento geográfico ou confinamento a partir da própria paisagem serrana e cerrada das margens do córrego Pirapitinga, onde foram erguidas há quatro anos, em 2004, as instalações tutelares. Este efeito de isolamento somente foi tornado possível pela conclusão das obras da represa hidrelétrica, que levou à remoção do local dos acampamentos de trabalhadores da grande obra coadunada à retirada da maioria dos posseiros da área, ao mesmo tempo em que se promoveu a transferência dos Avá-canoeiro para a área do novo Posto Indígena.

Sob estes termos, a Terra Indígena Avá-Canoeiro vista a partir do Posto Indígena tanto poderia ser considerada uma ampla área de proteção ambiental na qual incidiria uma pequena população culturalmente distinta e digna de cuidados assistenciais contra a violência externa (uma zona de refúgio do mundo externo), quanto uma ampla área de controle territorial assegurada pelo labirinto de morros pedregosos que a comporta, pelo esvaziamento demográfico da área a partir de medidas judiciais e trabalho policial e pelo trabalho de fiscalização exercido pelos funcionários do programa (uma zona de vigilância do mundo interno).

A retirada dos moradores do alto rio Tocantins implicou nova mudança da área de mobilidade espacial e convivialidade dos Avá-canoeiro em relação a estes mesmos moradores, em decorrência do esvaziamento demográfico (para ser reconvertida em "ambiente natural indígena", conforme discurso dos indigenistas envolvidos com a situação) em função da construção da represa e do advento da tutela.[2]

Quando da definição dos limites da Terra Indígena Avá-Canoeiro, ocupavam a área indígena 32 moradores (Processo Funai nº 0253/83), 16 dos quais chegaram a estabelecer um contato frequente com os Avá-canoeiro, sendo visitados por estes com regularidade semanal, se não mensal, e aproximadamente seis pessoas viviam solitárias e quase autônomas, não sendo visitadas pelos Avá-canoeiro com a mesma regularidade.

A retirada destes moradores promoveu uma redefinição da geografia humana na Terra Indígena Avá-Canoeiro. A tutela limitou, desse modo, a possibilidade de convívio dos Avá-canoeiro com os regionais mais próximos (lembrando que o padrão de convívio anterior entre regionais, trabalhadores da grande obra e funcionários da Funai mostrava-se, sob vários aspectos, prejudicial aos Avá-canoeiro e às suas vidas), ao mesmo tempo em que passou a incentivar e a financiar o contato deles com índios distantes, como os outros Avá-canoeiro na Ilha do Bananal, os Tapirapé no Mato Grosso e os Krahó no Tocantins, conforme os termos do PACTO que objetivam assim "assegurar o crescimento demográfico dos Avá-canoeiro".

Além da reconfiguração da geografia humana no alto rio Tocantins em função da transformação desta região em Terra Indígena Avá-Canoeiro, esta passou a cumprir uma função protetora e de isolamento também para a empresa hidrelétrica, pois resguardaria a represa do povoamento em suas imediações, por exemplo. A Terra Indígena contribui, portanto, para a qualidade da água e para o bom funcionamento da hidrelétrica, além de servir como material de propaganda para difundir a ideia de responsabilidade social e ambiental da empresa responsável pelo aproveitamento hidrelétrico.

À luz destas informações e compartilhando da perspectiva de Goffman, para quem o caráter "total" de certas instituições é "simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico – por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos" (Goffman, 2001 [1961]:16), a Terra Indígena Avá-Canoeiro pode ser considerada, seja pelo esvaziamento humano promovido pela regularização fundiária, seja pelo aspecto de uma área de proteção benéfica para o funcionamento da hidrelétrica, como uma espécie de "prisão territorial".

Claude Raffestin nos possibilita compreender melhor este argumento. Para este autor o espaço seria de antemão uma "prisão original", o que faria do território a prisão que os homens constroem para si (Raffestin, 1993:144). A "prisão territorial" seria composta de uma tessitura de nós e redes, organizada de modo a assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado e/ou possuído. Essa tessitura constitui o invólucro no qual se dão as relações de poder entre os homens.

Aplicando a noção de "prisão territorial" às relações de poder na Terra Indígena, somos levados a reconhecer que mais importante que atestar o caráter total da tutela é identificar e analisar os meios, as formas ou as técnicas pelas quais ela se faz eficaz ou real para aqueles que são dela objeto. Trata-se de descrever, parafraseando Michel Foucault, a mecânica do poder tutelar: "sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida quotidiana" (Foucault, 1995 [1979]:131).

Para descrever e analisar as formas de sociabilidade interétnica no interior desta "prisão territorial" faz-se necessário lidar, simultaneamente às interpretações dos Avá-canoeiro, com o campo restrito de possibilidades aberto pelo regime tutelar para a existência e a reprodução de suas práticas e representações. A seguir, serão descritas as atividades cotidianas dos Avá-canoeiro como um complexo de práticas, representações e predisposições, desenvolvido para salvaguardar um mínimo de autonomia e reconhecimento social em um ambiente marcado por diferenciais de poder entre eles e os tutores. Para tanto, sugere-se analisar o teor das relações interétnicas nessa prisão territorial a partir das características gerais das instituições totais. Entretanto, menos que tratar dos elementos desestruturantes do eu ou da vida social indígena, o propósito será lidar com os esforços dos Avá-canoeiro para estruturarem, equilibrarem e harmonizarem suas vidas a uma situação de encapsulamento.[3] Para tanto, devemos estar atentos à expressão da identidade tutelada não só como um ajustamento privado ao ambiente tutelar, mas também como reelaboração cultural diante da transmutação da tutela como ideologia particular para a tutela como prática concreta.

Espera-se, com esta abordagem, promover uma etnografia das pautas de poder presentes quando avá-canoeiro e brancos se encontram para fins de interação, precisamente quando estes pensam estar administrando as necessidades daqueles (produzindo uma interação clientelista de dependência) e aqueles pensam estar administrando a generosidade destes (produzindo uma interação recíproca de convivência). Trata-se de um exercício de interpretação antropológica da sociabilidade tutelada com o objetivo de lidar com os efeitos de poder do regime tutelar na formação do índio.[4]

Equipe dirigente e tutela como disciplinarização

Se o controle das necessidades humanas (leia-se, necessidades não somente fisiológicas) pela organização burocrática de grupos de pessoas é o fato básico das instituições totais (Goffman, 2001 [1961]:18) e a reorganização territorial advinda da criação da Terra Indígena Avá-Canoeiro possui uma homologia explícita com a estrutura física de outras instituições totais, faz-se necessário atentar para o regime tutelar implantado na Terra Indígena como uma instituição comprometida com o controle das necessidades indígenas e, em particular, com a definição mesma do que contará como uma "necessidade". Aliás, é a promessa de resolver este problema que constitui a razão de ser da tutela dos índios, seu fundamento moral e o sentido vocacional dos indigenistas na posição de "equipe dirigente" do PACTO.

Munidos de boas intenções, os tutores exercem a paradoxal tarefa de saber pelos índios o que é melhor para eles sem consultá-los. Os índios em geral,e os Avá-canoeiro em particular, resistem a este assalto institucionalizado de sua autonomia como podem, mas não são totalmente bem-sucedidos em seus esforços, fazendo do *habitus* tutelado a resposta psicológica e sociológica possível à constrição

de suas liberdades individuais e coletivas. Sob o cinismo das boas intenções cometem-se as piores violações da autonomia indígena, donde devemos entender que de todas elas é o advento da tutela coercitiva que constitui o abuso mais grave (Dyck, 1996:23).

A tutela dos Avá-canoeiro, classificados como isolados (um eufemismo para "em vias de extinção" no imaginário indigenista), não consiste apenas no reconhecimento de um território tradicionalmente ocupado pelos ditos arredios. Como se pode observar, fez-se necessário reconfigurar espacialmente as relações de poder na Terra Indígena para implementar um regime administrativo, formar um corpo burocrático de funcionários e especialistas[5] e implementar ações que contribuam com resultados mensuráveis, isto é, passíveis de serem expressos numérica ou estatisticamente para comprovar a eficácia das ações indigenistas, na maioria das vezes, para atender às exigências das empresas obrigadas a financiar todo um sistema clientelista de proteção territorial e assistencial à guisa de "medida compensatória" e "responsabilidade social". Mas o que tem significado isto localmente?

Os Avá-canoeiro são assistidos direta e diariamente por apenas um funcionário – o auxiliar do Posto Indígena. Este realiza diversas funções. A principal é a de zelador do complexo tutelar. Ele é responsável pela limpeza e a manutenção do Posto Indígena, da Enfermaria, de sua própria casa, da garagem, dos jardins, de pequenas roças e animais domésticos. Ele também é empregado esporadicamente no reparo das estradas e das trilhas da área e auxilia os Avá-canoeiro em tarefas pesadas em seus roçados, como derrubada de árvores, colheita e transporte do arroz. O auxiliar do Posto Indígena participa de atividades de coleta e pesca como ajudante dos Avá-canoeiro, dividindo assim sua força de trabalho entre serviços para a Funai e para este grupo, e se encarrega de pequenos curativos e da entrega de mantimentos e outros bens de consumo (como fumo), para não mencionar seu papel, certamente mais eficaz, como tutor, ou seja, aquele que ensinará aos Avá-canoeiro as técnicas de trabalho, asseio, bem como valores, metas e ideais particularmente interpretados a partir da ideologia indigenista vigente.

Como os jovens avá-canoeiro passam a maior parte do dia e dos dias na companhia deste funcionário, este também se viu envolvido como seu tutor no sentido restrito do termo. Desse modo, ele transmite conhecimentos e informações sobre os brancos e a vida destes. Encarrega-se de alimentar os jovens e dar-lhes conselhos e orientação moral. O auxiliar do Posto Indígena constitui-se assim mais como um modelo aos olhos dos jovens avá-canoeiro do que um tutor deveria ser: um provedor generoso, prestativo, disposto e habilidoso nas mesmas práticas e atividades que prescreve para eles, e não um mero "ordenador".

Se adicionarmos a esta caracterização o fato de que o auxiliar é um empregado e não um chefe, isto esvazia seu comportamento na área de autoridade e capacidade de repressão/punição. Com o auxiliar (e outros funcionários) se pode debater, discutir, negociar; com o chefe do Posto Indígena, não. Por tudo isso, o auxiliar

é admirado pelos Avá-canoeiro, que tendem a julgar os demais funcionários, no mínimo, preguiçosos e, no limite, imprestáveis (denotado pelo seu bordão "presta não"). Curiosamente, o julgamento que os Avá-canoeiro fazem dos brancos não recai sobre estes como um todo, mas sim sobre cada indivíduo diferenciadamente, o que contrasta com as generalizações que os funcionários e certos antropólogos fazem dos Avá-canoeiro enquanto "índios".

Assemelha-se a este tipo de interpretação indígena dos brancos a crítica recíproca que se fazem inuits e brancos conforme a análise de Paine, amparado em etnografias sobre as relações tutelares entre estes dois grupos:

> The relevant difference between Inuit and White modes of thought rests upon, firstly, Inuit reluctance to subordinate their thinking about individuals to thinking about groups: Inuit make conclusions about White individuals rather than about the White man. Secondly, Inuit try to avoid subordinating their thinking about individuals to a trait type of analysis whereby once a trait is attributed to a person, it is his forever; rather behaviour is regarded as situational and hence subject to changes within the same individual [...] (Paine, 1977:92).

Os Avá-canoeiro também só vêm a atribuir alguma característica geral ao comportamento dos brancos conforme a oposição *katutê* (bonito, bom) e *iputxitê* (zangado, bravo), adjetivos que refletem mais estados de espírito do que modos de ser.

É o auxiliar do Posto Indígena hoje, como o chefe de posto em um momento anterior, que se vê afetado por aquilo que Goffman designou como "ciclo de participação", ou seja, a partir da proximidade social com os Avá-canoeiro desenvolve-se um interesse afetuoso por parte do funcionário em relação àqueles que seriam "objetos de seu trabalho". Nestes casos:

> Essa relação [...] leva a pessoa da equipe dirigente a uma posição em que pode ser ferida por aquilo que os internados fazem e sofrem e também a coloca numa posição em que tende a ameaçar a posição distante a que seus colegas ficam dos internados. Por isso, a pessoa que estabelece a relação afetuosa pode sentir que foi "queimada" e voltar para o trabalho de escritório, para o trabalho de comissões ou outras rotinas "fechadas" da equipe dirigente. Uma vez afastada dos perigos do contato com os internados, pode aos poucos deixar de sentir que tem razão para cautela, e o ciclo de contato e afastamento pode repetir-se novamente (reforçado, no caso em questão, pela própria arquitetura tutelar, como vimos) (Goffman, 2001 [1961]:76, parênteses adicionados).[6]

O auxiliar do Posto Indígena e os demais funcionários, assim como eventuais visitantes ou pesquisadores, agem como intermediários entre os Avá-canoeiro e sujeitos posicionados no topo da hierarquia tutelar local e também na hierarquia social do mundo exterior. Quer dizer, na qualidade de intermediários os funcionários subalternos da equipe dirigente (ou aqueles que estejam física e simbolicamente próximos a eles ou aos Avá-canoeiro) estão implicitamente encarregados de instruir os Avá-canoeiro quanto às formas de comportamento que devem adotar em seus contatos com funcionários ou visitantes "superiores".

Outros funcionários com quem os Avá-canoeiro interagem frequentemente (duas a sete vezes por semana) são os motoristas das Toyotas responsáveis pelo transporte deles, dos demais funcionários, de mantimentos e equipamentos, bem como de dar assistência aos vigilantes no trabalho de proteção e fiscalização da terra indígena. Como passeios e viagens constituem um momento excepcional para quebrar a rotina do interior da área (ainda que seja para reproduzir a periodicidade de sair e retornar a ela), os motoristas são envolvidos pelos Avá-canoeiro que buscam cativá-los para que eles lhes façam favores, como caronas, transporte de lenha, e também lhes tragam determinados produtos. Mesmo assim, os Avá-canoeiro são cientes da subordinação destes e dos demais funcionários ao chefe de posto, de modo que os pedidos feitos a eles (e seu atendimento) consistem em uma transgressão da ordem estabelecida ou naquilo que Goffman (2001 [1961]) definiu como um "sistema de privilégios".[7]

Por fim, a enfermeira é a funcionária com quem os Avá-canoeiro interagem de forma frequente, porém não tanto (leia-se de duas a três vezes por semana ou, eventualmente, em regime diário). Ela é encarregada, evidentemente, da observação das condições de saúde dos Avá-canoeiro que, segundo nossas concepções médicas, implicam higiene e asseio como principais medidas profiláticas. Isto nos remete a uma prática comum em instituições totais que são queixas a respeito de alimentos sujos, locais em desordem, toalhas sujas, sapatos e roupas impregnados com o suor de quem os usaram antes etc. Nas palavras de Goffman:

> Numa instituição total [...] os menores segmentos da atividade de uma pessoa podem estar sujeitos a regulamentos e julgamentos da equipe diretora; a vida do internado é constantemente penetrada pela interação de sanção vinda de cima [...]. Cada especificação tira do indivíduo uma oportunidade para equilibrar suas necessidades e seus objetivos de maneira pessoalmente eficiente, e coloca suas ações à mercê de sanções. Violenta-se a autonomia do ato (2001 [1961]:32).

Daí toda uma relação didática e assimétrica é consequentemente estabelecida entre esta funcionária e os Avá-canoeiro, implicando uma "aculturação dirigida", o que aponta para uma interpretação do regime tutelar como uma configuração de poder disciplinarizador.

Com a breve caracterização destes três tipos de funcionários, muitas vezes associados à presença de antropólogos e outros tipos de visitante em contato com os Avá-canoeiro, torna-se possível deduzir os processos de subjetivação da tutela no cotidiano de suas vidas.

Asseio, trabalho e refeições ao lado de caminhadas de caça, pesca e coleta constituem as principais atividades produtivas praticadas pelos Avá-canoeiro sob tutela e devem ser contrastadas às atividades ociosas ou de lazer praticadas pelos mesmos no que tange às formas possíveis de preenchimento do tempo. Na maioria das vezes, estas três práticas conjugam-se assumindo um aspecto processual: uma "jornada".

Esta rotinização tutelar decorre do modelo de relação criado a partir das representações dos tutores acerca da fragilidade, da dependência e da incapacidade indígena para sobreviver (representação esta que encontra respaldo na ideia de que os Avá-canoeiro se "renderam famintos aos brancos"), que são reforçadas por anos de provimento contínuo de mantimentos por regionais, empregados da hidrelétrica, provimento este substituído nos últimos dez anos pelo abastecimento por parte da Funai com recursos de Furnas. A ideia de que os Avá-canoeiro não sabem cuidar de si mesmos, devendo ser educados, servidos e disciplinados, constitui a argamassa do *habitus* tutelado internalizado e reproduzido pelos Avá-canoeiro em sua estrutura emocional.

Asseio e trabalho são instâncias através de quais se pode observar o exercício desta ideia. Seja antes ou após as refeições, funcionários e avá-canoeiro se ocupam de pequenas tarefas, como lavar roupas, redes e cobertores no córrego, e apenas os jovens são vistos "ajudando" os funcionários, pois a regra é que os funcionários se percebam "auxiliando" ou prestando "assistência" aos Avá-canoeiro. Assim, todos são envolvidos de um modo ou de outro em trabalhos de faxina nas instalações tutelares e até de capina nas pequenas roças e jardins próximos ao Posto Indígena.

Curiosamente, as atividades que a equipe de funcionários reconhece como "trabalho", nomeadamente, o trabalho nas roças (abertura, plantio, coleta e transporte dos produtos) e a coleta de lenha, não implicam uma colaboração organizada da parte deles em auxílio aos Avá-canoeiro, que são então obrigados a pedir a ajuda dos funcionários para facilitar ou levar a cabo as suas tarefas – definidas, desse modo, como "trabalho de índio".

É o tempo entre refeições, também preenchido pelas caminhadas, passeios e viagens a Minaçu, cidade vizinha à Terra Indígena, que constitui o momento de doutrinação tutelar pelo trabalho e pelo asseio. Tão logo as pessoas se dispersam após as refeições elas são envolvidas em atividades de higiene e limpeza ou em atividades de trabalho. Ora os funcionários executam estas atividades para os Avá-canoeiro e na companhia destes, ora estas atividades são executadas pelos Avá-canoeiro em virtude da presença e exigência de um funcionário ou por conta própria (em decorrência da internalização das normas).

O asseio, bem como noções de vergonha e limpeza adentraram as representações dos Avá-canoeiro sobre a forma adequada para se relacionar com os brancos. As mulheres adultas, por exemplo, costumam se despir da cintura para cima quando estão no espaço doméstico ou na presença de pessoas conhecidas e familiares. Porém, ao notarem a aproximação de estranhos, vestem-se imediatamente. *Putdjawa* (hoje chamada *Niwatima*) sempre permanece vestida.

Trabalhos de limpeza, como faxina e lavagem de roupas, também são oportunidades para transmitir noções de asseio, internalizadas pela redundância e a supervisão dos funcionários. Estas ocasiões não ocorrem livres de tensão. Não raro alguma atividade de limpeza, faxina ou organização de bens pessoais se dá pela simples presença de um funcionário que esteja atento a este aspecto.

De maneira geral, a lavagem das próprias roupas e demais objetos de uso pessoal, assim como de seus animais domésticos, é assumida periodicamente pelos Avá-canoeiro, que tomam a iniciativa independente de qualquer cobrança por parte dos funcionários. Desse modo, as orientações dadas pelos funcionários de que roupas e outros utensílios devem ser lavados e a casa varrida e mantida limpa é percebida pelos Avá-canoeiro como uma crítica a respeito de seu desleixo e preguiça. Os funcionários também tecem elogios quando os "índios" demonstram asseio pessoal ou deixam "a casa limpa". Como forma de contrabalançar as críticas, os Avá-canoeiro se aproveitam do momento em que os funcionários estão lhes cobrando asseio ou eles próprios estão envolvidos em atividades de limpeza para lhes pedir produtos como sabão, escovas etc.

Se, por um lado, a questão do asseio e da organização promove ocasiões tensas e embaraçosas, os Avá-canoeiro também aproveitam o momento em que os funcionários estão realizando tais trabalhos para se juntar e estar próximos a eles, tornando a atividade mais prazerosa e coletiva. Nessas ocasiões, são capazes de passar toda a manhã ou a tarde engajados na tarefa.

O "trabalho" prescrito para os Avá-canoeiro não visa voltá-los para a economia de mercado, principalmente por não haver pessoas em número suficiente para a produção de excedentes. O sentido do trabalho que prevalece é, portanto, o de civilizar, educar, moralizar os Avá-canoeiro pelo trabalho sem necessariamente torná-los produtivos, mas ocupados, o que não deixa de ser uma ideia corolária de nossa ética social capitalista, segundo a qual perder tempo é considerado o primeiro e o principal de todos os pecados (Weber, 1981:112).

Deslocamentos e controle de impressões

Compreendido o regime tutelar na Terra Indígena Avá-Canoeiro como um poder disciplinarizador ("poder tutelar", resume Lima, 1995) exercido no interior de uma situação equiparável às características gerais das instituições totais, o sentido de diferentes práticas e situações sociais na Terra Indígena assume novos contornos. Tratar as diferentes modalidades de caminhada, passeio e viagem

entre os Avá-canoeiro, por exemplo, consiste em um esforço de atenção ao tema mais abrangente da circunscrição de sua mobilidade aos termos espaciais e temporais do regime tutelar de fundo indigenista-empresarial. É evidente que esta circunscrição não se deve apenas às circunstâncias tutelares, uma vez que o próprio envelhecimento dos sobreviventes avá-canoeiro agravado por problemas de saúde e sequelas físicas de uma vida em estado permanente de alerta e fuga impõem certas condições delimitadoras da sua movimentação no interior ou no exterior da área. É à coordenação entre práticas indígenas e atividades tutelares que se deve estar atento, em especial, no que tange à capacidade de mobilização das primeiras pelas segundas e vice-versa.

As diferentes formas de movimentação praticadas pelos Avá-canoeiro podem ser classificadas e agrupadas de modo a vislumbrarmos sua relevância para a elucidação da adaptação social indígena ao regime tutelar. Nesse caso, ir e vir deixou de ser uma liberdade individual para se tornar um mecanismo de controle e regulação das atividades indígenas com vistas a preestabelecer o ritmo de sua vida social (esvaziada de suas esferas tradicionais de sociabilidade) em conformidade às atividades e aos objetivos dos funcionários e das diretrizes do programa.

Nesse sentido, pode-se dizer que os Avá-canoeiro passaram a se deslocar para: 1. obter recursos materiais e/ou serviços pessoais de terceiros; 2. realizar serviços pessoais em benefício próprio e/ou em benefício de terceiros; e 3. obter algum tipo de lazer. Estes três propósitos constituem hoje, isoladamente ou combinados, o sentido de sua mobilidade sob tutela.

À necessidade de movimentação constante como tática de fuga e sobrevivência em um território cada vez mais ocupado e explorado os Avá-canoeiro passaram a empregar a mobilidade como uma tática de aproximação e subsistência em uma área esvaziada de ocupantes, mantida por um regime tutelar e com uma grande empresa hidrelétrica como sua principal mantenedora. Este novo sentido de mobilidade, por mais que tenha sido definido com a ajuda e o interesse dos tutores, ainda é percebido por estes últimos como um contratempo, levando-os a estabelecer regras e normas verbais para rotinizar a movimentação indígena em conformidade com os tempos dos funcionários e suas tarefas.

As ocasiões de um deslocamento para a cidade vizinha, Minaçu, são contextos reveladores de como a restrição à autonomia individual é propiciadora de oportunidades para a disciplinarização do grupo. Nessas ocasiões é possível notar mudanças de atitudes e um maior controle das impressões por parte dos Avá-canoeiro e sobre eles. Os Avá-canoeiro se preparam para o deslocamento a Minaçu vestindo-se de maneira diferente da usual e cuidando de sua aparência. Usam óculos escuros, vestem sandálias e meias, calças compridas etc. Buscam, a todo custo, vestir-se de maneira idêntica aos funcionários do PACTO, ou pelo menos corresponder a uma ideia geral de como os brancos se vestem

na cidade. Por vezes, até os modos de falar, gesticular e interagir são imitados. É comum que eles perguntem aos brancos qual roupa devem vestir. Os funcionários, por sua vez, inspecionam, corrigem e "melhoram" a aparência dos Avá-canoeiro antes da partida.

Mais do que uma mera mimetização, o que o uso apropriado das roupas dos brancos sugere, entre outras coisas, é uma faceta da política indígena diante dos brancos em um contexto de relações assimétricas. Como bem observou Dominique Gallois, "[...] usar roupa é se parecer com os brancos e estabelecer, através da aparência, uma relação mais igualitária com eles" (Gallois, 1992:126), ainda que esta aparência seja meramente mimética.[8] Saber o que e como se vestir, empregando o uso das roupas como um mecanismo "desidentificador" (Goffman, 1988 [1964]:54) de sua aparência como avá-canoeiro (e reidentificador à medida que passam a ser identificados na cidade como "índios civilizados", "amansados", "aculturados" etc.), denota também um domínio dos códigos dos funcionários e, por extensão, dos brancos de etiqueta e suas percepções de pudor, asseio, civilidade, beleza etc. Por tudo isso, os Avá-canoeiro devem se vestir e ser vestidos adequadamente para ir a Minaçu, onde ser e parecer "índio" implicaria uma distração para os moradores da cidade, que poderiam, desse modo, criar incidentes e contratempos para os funcionários responsáveis por sua "proteção".

Esta é uma das ocasiões em que a tutela transfigurada em instituição total "[...] assemelha-se a uma escola de boas maneiras, mas pouco refinada" (Goffman, 2001 [1961]:44). É enquanto tal que a autoridade dos funcionários é reiterada. Os itens de conduta, como roupa, comportamento, maneiras etc., são dominados pelos funcionários, levando os Avá-canoeiro a buscarem o máximo possível se parecer com eles para evitar críticas, reprimendas, a humilhação e o desconforto de mudar de roupa por "não saberem se vestir".[9] Trata-se de uma situação concreta de tutela em que aos bons costumes vem atrelada uma internalização das representações dos tutores sobre os Avá-canoeiro.

Este controle de impressões é mantido e exercido na cidade por outros meios (os Avá-canoeiro se mantêm sempre próximos aos funcionários, a Toyota é convenientemente estacionada em frente aos locais onde os índios serão deixados, evita-se caminhar com os Avá-canoeiro pela cidade ou permitir que eles o façam desacompanhados – a não ser para locais próximos e conhecidos etc.) e a lealdade dos Avá-canoeiro aos funcionários no sentido de não os ridicularizarem ou se exporem ao ridículo é notável. Ambos, funcionários e avá-canoeiro, reconhecem-se neste momento e lugar como aliados na manutenção da normalidade das relações e dos serviços conforme uma noção compartilhada de comportamento adequado.

Não é possível depreender de um único deslocamento para o "mundo exterior" – tampouco há espaço para abordar e comparar as ocasiões de deslocamento no "interior" da Terra Indígena – um parâmetro para aferir todas as implicações que a restrição às movimentações dos Avá-canoeiro tem para a subjetivação indígena

da tutela. O grau de dependência indígena da mobilidade dos funcionários para ir para localidades mais distantes também não é tornado explícito no exemplo descrito sobre um deslocamento para Minaçu. Esta dependência somente se torna evidente a partir de sucessivas observações, quando se percebe que os Avá-canoeiro vão a Minaçu ou a outras cidades sempre acompanhados pelos funcionários e em ocasiões previamente agendadas por estes. Apenas os Avá-canoeiro estão sujeitos à permissão para ir de Toyota a outras localidades.

Por outro lado, essa dependência somente se efetiva a partir de um jogo de negociação quanto aos dias, aos horários e à disponibilidade dos Avá-canoeiro que permitam aos funcionários exercerem suas funções e tarefas em relação a eles, mesmo quando estas envolvem atender às necessidades indígenas (ou àquelas criadas para eles). Nota-se assim de que modo os Avá-canoeiro introjetaram um traço característico da administração formal de suas vidas, nomeadamente: a utilização da separação entre seu mundo doméstico e o mundo institucional da tutela como forma estratégica de controlar o poder exercido sobre eles.

Constitui uma "responsabilidade" dos funcionários zelar pelo bem-estar, a saúde e a integridade física e mental dos Avá-canoeiro conforme o Subprograma de Saúde do PACTO. Uma vez que os Avá-canoeiro são considerados fins em si mesmos, gozando de um *status* diferenciado aos olhos da sociedade envolvente ("os últimos avá-canoeiro", "os últimos sobreviventes de um povo em extinção" etc.), a adoção de cuidados e precauções que julgaríamos excessivos e até desnecessários são assumidos como uma responsabilidade da equipe dirigente. Protegê-los consiste numa garantia dada aos tutelados em troca de sua liberdade (Goffman, 2001 [1961]:71).

Passatempos e devaneios

O tédio é a expressão mais subjetiva do poder disciplinarizador advindo do regime tutelar no alto rio Tocantins. Se o transcorrer dos dias no Posto Indígena Terraplanagem entre os Waimiri-Atroari seguia uma rotina estabelecida (Baines, 1990:47), entre os Avá-canoeiro, como vimos, a vida cotidiana também se pautava por ritmos estabelecidos por funcionários.

É evidente que os Avá-canoeiro não concebem o tempo de forma mecanicista. Para eles o tempo consiste na marcação simbólica das atividades sociais concebidas como importantes para a reprodução das formas presentes de interação social, permitidas pela tutela. Daí a relevância para eles de perguntas sobre os prazos de permanência ou ausência dos funcionários, uma vez que se depende deles para obter mantimentos de uso diário ou para receber algum tipo de auxílio nas roças ou em outra esfera de suas atividades produtivas. Entretanto, o que se pode dizer do tempo ocioso (se é que ociosidade seja um conceito válido para lidar com as práticas dos Avá-canoeiro para preencherem o tempo excedente produzido pelas condições e rotinas tutelares)?

Foram mencionadas atividades de limpeza, asseio e organização, assim como de saídas para o "mundo exterior". Cabe agora lidar com formas mais explícitas de preenchimento das lacunas abertas pela ociosidade tutelar e pelas tarefas ocupacionais prescritas pela equipe dirigente para eles. Na verdade, há vezes em que o trabalho estabelecido é tão rapidamente realizado que os Avá-canoeiro sofrem extraordinário aborrecimento (Goffman, 2001 [1961]:21). Isto não quer dizer que devemos abordar as formas de distração como práticas culturais de lazer típicas dos Avá-canoeiro (por mais que as interpretações culturalmente distintas de que dispõem atuem nesse sentido, conferindo forma e sentido às suas atividades de lazer ou passatempo), mas antes devemos enfocá-las enquanto práticas autorizadas e toleradas (porque nem sempre estimadas pelos tutores) de passatempo.

É a partir desta perspectiva que falar, conversar, dialogar constitui não só uma forma de comunicação com finalidades utilitárias – tais como obter algum bem ou serviço, coordenar atividades com os funcionários ou entre si e satisfazer curiosidades sobre os brancos e seu(s) mundo(s) – mas uma modalidade de entretenimento, ou melhor, uma forma de preenchimento ocupacional do tempo tutelar. Se o presente etnográfico na Terra Indígena é o tédio, então as práticas rotineiras (porque rotinizadas) são sua sublimação. A rotina dos funcionários e a rotina dos Avá-canoeiro se fundem e se motivam reciprocamente, tornando a vida minimamente tolerável justamente porque confere a ela uma dimensão (ainda que reduzida) de sociabilidade.

O silêncio e a ausência de engajamento em uma atividade prática com resultados concretos é quase sempre pretexto para um padrão de interação mediado por diálogos e narrativas. Os Avá-canoeiro se aproveitam da presença de funcionários (ou eventuais pesquisadores) e seu interesse pelas narrativas indígenas para perguntar pelos demais brancos ausentes e para expressar algum descontentamento quanto ao comportamento dos mesmos.

Além destas formas de interação dialógica, outras modalidades discursivas praticadas pelos Avá-canoeiro podem ser ilustradas pelos monólogos de *Nak*^{w}*atxa* na língua nativa e pelo tempo que os Avá-canoeiro (e *Iawi* e os jovens, em particular) passam na *funai* conversando com os funcionários. Os momentos típicos para a ocorrência dos monólogos são entre as refeições e à noite. Wagley comenta que, entre os Tapirapé, "Ocasionalmente, ao pôr-do-sol, sem qualquer aviso, uma mulher sentaria em sua rede, lamentando-se durante alguns minutos pela perda do filho ou marido que morrera, algumas vezes havia um ano ou mais" (1988:168). No segundo caso, as conversas, a princípio jocosas dos Avá-canoeiro com os funcionários (uma forma de se divertirem à custa destes), transformam-se em indagações sobre a vida dos brancos ou em críticas sobre os tutores, descambando muitas vezes para a fantasia e o devaneio.

Certas vezes, os diálogos e as tentativas de diálogo com os funcionários (ou com o pesquisador) se constituem em um passatempo para os Avá-canoeiro, ou melhor, em uma espécie de jogo verbal que encontra na inocuidade da discussão uma forma de distração ou aliviamento das tensões com o objeto maior de sua atenção: os próprios funcionários. Nesse contexto, a conversa não é um meio para se alcançar um fim, mas um fim em si mesmo. É a interação social que se deseja e que se busca maximizar (quando a oportunidade se faz presente) com a obtenção de algum ganho material ou, no mínimo, com a manutenção de um estado de ânimo alegre e favorável por parte dos funcionários diante das necessidades e das insistentes demandas indígenas. Todas estas modalidades discursivas e dialógicas sugerem táticas de adaptação à situação tutelar e seus contextos internacionais específicos. Algumas delas, como o devaneio e o monólogo, sugerem, inclusive, um afastamento da situação, evitando-se tomar parte em interações em curso ou até em engajar o outro em alguma interação. Aliás, é o afastamento da situação a razão de ser das atividades de distração.

De maneira geral, a tensão reinante nas relações entre avá-canoeiro e funcionários (e, algumas vezes, dos funcionários entre si) decorre de normas, atitudes e estereótipos destes para com aqueles e é exacerbada pela própria ausência de preocupações, perspectivas e projetos coletivos mais relevantes por parte dos Avá-canoeiro envolvendo todos em uma rotina viciosa e estéril. Esta tensão e as condições que a engendram constituem, como nos demais relatos sobre os brancos, a matéria-prima para a confecção de novos relatos, diálogos, fofocas e discussões. São, em suma, o material necessário para o enredo da novela tutelar.

A música é um elemento sempre presente nas relações interétnicas envolvendo avá-canoeiro e brancos na área. O amplo acesso que os Avá-canoeiro dispõem em relação à música dos brancos se deve à própria predileção dos funcionários diante desta forma de lazer, o que a torna uma área de interesse comum. Podemos entendê-la, assim, como uma prática cultural compartilhada.[10] Enquanto um lazer partilhado por avá-canoeiro e funcionários, o universo musical a que os Avá-canoeiro têm acesso proporciona elementos para forjar para si mesmos um simulacro de vida social conectado ao mundo exterior.

Finalmente, dentre as atividades de preenchimento ocupacional do tempo devem ser ressaltadas aquelas que nos remetem de volta ao trabalho manual e ao asseio, seja porque se espelham nos brancos para projetar uma imagem de si mais igualitária ou simétrica, seja porque o trabalho manual sempre esteve presente no sistema de trocas como processo de fabricação de bens que seriam dados aos brancos. O envolvimento dos Avá-canoeiro com a organização e a inspeção de seus bens pessoais, com a confecção de roupas, cestos, sacolas, lanças, cabaças e com os produtos da roça, descascando arroz e esfarinhando o milho nos pilões,[11] são atividades que tomam um tempo considerável de seus ritmos individuais de vida.

Como não dispõem de bens e não se envolvem em tais atividades com a mesma frequência e o mesmo interesse que os adultos, os jovens preenchem seu tempo livre entretendo-se com os funcionários e/ou pesquisadores e visitantes. Nessas ocasiões, assumem um comportamento infantil, sentando-se no chão e importunando com cócegas, beliscões, jogos verbais etc. Em função do comportamento jocoso de *Iawi*, ele também é percebido pelos funcionários – mesmo por aqueles mais jovens do que ele – como um "garotão". Isto denota o quanto a tutela enceta uma infantilização dos Avá-canoeiro, subordinando-os e as suas reivindicações ao imaginário indigenista dos brancos, que define os índios como semicapazes, ingênuos, atrasados, selvagens e assim por diante.

Baines observou uma infantilização semelhante dos Waimiri-Atroari; em suas palavras: "No caso dos Waimiri-Atroari, as extremas desigualdades e a visão paternalista imposta por alguns indigenistas são evidentes na infantilização ritualizada dos índios, e na sua própria internalização da linguagem de dominação em que adultos indígenas se dirigem a alguns administradores da direção como 'papai'" (Baines, 1997:04).

Isto vem ao encontro do esforço das instituições totais de perturbar ou profanar as ações que tomaríamos como adultas, justamente aquelas que atestam a autonomia do sujeito perante o seu mundo. Nos Avá-canoeiro como em demais internados, "A impossibilidade de manter esse tipo de competência executiva adulta, ou, pelo menos, os seus símbolos, pode provocar no internado o horror de sentir-se radicalmente rebaixado no sistema de graduação de idade" (Goffman, 2001 [1961]:46).

O jogo da cativação

Que oportunidade pode haver para a agência dos Avá-canoeiro em seus próprios termos nessa situação de instituição total propiciada a eles pelo regime tutelar? Para contrapor essa imagem de dominação total de suas vidas e a consequente "institucionalização" de sua visão de mundo, concluiremos abordando ocasiões nas quais são os Avá-canoeiro os protagonistas e os iniciadores das interações sociais.

Os Avá-canoeiro no alto rio Tocantins encenam cotidiana e recorrentemente um jogo de cativação com os funcionários, visitantes e pesquisadores brancos com quem de maneira eventual entram em contato. O exercício deste jogo somente se faz possível por intermédio de trocas: os tutores criam condições para os Avá-canoeiro se encontrarem o mínimo possível com membros da "equipe dirigente", entre outros membros do "mundo externo", e os Avá-canoeiro, por sua vez, buscam maximizar esses encontros para obter e assegurar o fluxo de bens, mercadoria, serviços e relacionamentos.

Esta característica das relações entre os Avá-canoeiro, de um lado, e os funcionários, visitantes e pesquisadores, de outro, constitui-se naquilo que Goffman designou de "ajustamentos secundários" (lembrando que os "ajustamentos

primários" são precisamente as regras, os regulamentos e as proibições estipuladas pela equipe dirigente para os internados), isto é, "práticas que não desafiam diretamente a equipe dirigente, mas que permitem que os internados consigam satisfações proibidas ou obtenham, por meios proibidos, as satisfações permitidas" (2001 [1961]:54). É pela via dos ajustamentos secundários que os Avá-canoeiro têm uma prova de que ainda são autônomos, com certo controle de seu ambiente e com certa liberdade de escolha dos bens, dos mantimentos ou das mercadorias de sua preferência.

Nesses termos, o que lhes é possível fazer é tentar cativar bens, pessoas e relações sempre que a oportunidade se faz presente. Desse modo, a organização da troca de bens e mercadorias, assim como de serviços ou favores, encontra-se apoiada no treinamento dos Avá-canoeiro nos tempos ou nas rotinas da equipe dirigente. A rotina da equipe de funcionários do programa consiste em um tempo administrativo e burocrático que serve para a produção de regularidades, como o "dia das compras", "a mudança de turnos", o "dia do dentista", "o dia da enfermeira", "o retorno deste ou daquele funcionário para a área" e assim por diante.

Considerando que os Avá-canoeiro operam com marcadores distintos de tempo para regular suas atividades e sincronizá-las ao tempo ou às atividades dos funcionários, é de se esperar que ambos promovam um ajustamento recíproco de suas respectivas "agendas" de modo a assegurar o acesso a pessoas, alimentos e mercadorias (no caso dos Avá-canoeiro), bem como para garantir o exercício da tutela como um todo (no caso dos funcionários).

Este ajustamento recíproco pode ser visto em ação a cada interação entre avá-canoeiro e funcionários do programa, quando é factível a predominância da temporalidade dos funcionários na determinação do início e do término da jornada cotidiana e do planejamento de atividades periódicas (como a abertura de novas roças em junho e julho, viagens de visita dos ou aos demais índios, consultas odontológicas e médicas etc.).

Em um ambiente de pouca compreensão linguística entre os sujeitos envolvidos (traço que permanece ao longo dos anos e das múltiplas configurações tutelares) nas interações e nos processos sociais, torna-se vital engendrar situações recorrentes com pautas reconhecidas para que os interesses recíprocos sejam alcançados. Conforme nos ensina Goffman: "Independentemente do objetivo particular que o indivíduo tenha em mente e da razão desse objetivo, será do interesse dele regular a conduta dos outros, principalmente a maneira como o tratam. Este controle é realizado principalmente através da influência sobre a definição da situação que os outros venham a formular" (1996 [1959]:13).

Desse modo, enquanto os tutores, como vimos, definem situações de assistência aos Avá-canoeiro como "serviço" ou "trabalho", estes se servem das mesmas situações para estabelecer alianças e vínculos por meio dos objetos pedidos (através dos quais se lembram de todos aqueles que os deram para eles numa espécie

de associação metonímica entre coisas e pessoas). Trata-se de um jogo de cativação, no qual ao mesmo tempo em que os Avá-canoeiro se encontram submetidos a um regime tutelar, revertem este cativeiro através de uma sedução permanente de seus tutores para que lhes atendam pedidos e lhes façam favores. A sobrevivência avá-canoeiro consiste, sob estes termos, em um jogo de "afinidades eletivas" com os brancos que se aproximam deles.

Não se deve esquecer que a necessidade de pedir, importunar, cobrar ou insistir na permanência ou no retorno daqueles que os favoreceram com serviços ou presentes assinala a assimetria das posições ocupadas pelos Avá-canoeiro diante dos brancos na Terra Indígena Avá-Canoeiro. O mundo das trocas ou o jogo da cativação parece ter se constituído precisamente pela necessidade (dos Avá-canoeiro) de convivência social, o que os levou (desde o contato) à criação de uma área de interesse comum povoada por mantimentos, mercadorias e relacionamentos efêmeros.

No entanto, em razão da superioridade com que os tutores se pensam em face dos Avá-canoeiro no que tange à definição por eles das necessidades e da própria realidade dos segundos, a tutela enquanto princípio (re)organizador das relações sociais peca por prestar um serviço extremamente pessoal aos Avá-canoeiro, sem necessariamente envolver-se com eles como pessoas com interesses particulares e necessidades humanas.

Não se deve pensar que os Avá-canoeiro fazem pedidos de bens, alimentos e outros produtos e serviços tendo em vista uma razão econômica ou utilitária. O princípio fundamental de sua economia, assim como o que rege outras sociedades indígenas, consiste na produção e na obtenção do estritamente necessário para seu consumo imediato, onde a tutela passou a prover o que antes era obtido por meio de trocas ocasionais. Não é um excedente de bens que os Avá-canoeiro buscam "produzir" com seus pedidos, mas um excedente de sentido para as relações sociais com os brancos.[12]

Considerando que o conjunto de episódios cotidianos e recorrentes, que poderiam ilustrar razoavelmente esta forma de interação, tomaria um tempo considerável para sua descrição e análise, basta reter aqui que o mesmo consiste, basicamente, em todas as ocasiões de encontro, diálogo, chegadas e partidas de pessoas provenientes do "mundo externo". Também é importante ressaltar que há certo monopólio (ou tentativa de monopólio) na distribuição de "presentes" para os Avá-canoeiro por parte dos funcionários do programa.

Estes "presentes" são adquiridos com recursos do programa e servem para sustentar o discurso de que os Avá-canoeiro não "precisam de nada", que "Furnas dá tudo", cerceando desse modo a liberdade de escolha dos Avá-canoeiro sobre os produtos que os interessam, bem como sobre as relações possíveis com pessoas que não compactuam com o PACTO.

Se, no passado, os Avá-canoeiro tiveram acesso a uma abundância de bens em termos de quantidade e variedade – por meio dos regionais, dos trabalhadores da grande obra e até de funcionários da Funai – os sucessivos trabalhos e levantamentos por parte de outros pesquisadores têm promovido um fluxo inconstante, porém intenso, de objetos, artefatos, signos e significados interculturais mediados pela indústria cultural de produtos étnicos, como CDs, artesanato, revistas, fotografias, livros didáticos indígenas e indigenistas etc., sem alcançar, entretanto, a frequência e o volume das mercadorias oferecidas aos Avá-canoeiro no passado.

Tudo isso implicou a elaboração de orientações ou instruções que adequassem a distribuição de bens por parte de não-funcionários aos termos dos funcionários. Certos funcionários questionam o tipo de produto entregue aos Avá-canoeiro na forma de "presentes" (eles empregam este termo eventualmente), apontando sua utilidade ou inadequação em face da realidade em que estes vivem (dentre esses produtos listaram esmaltes, maquilagem, camisolas etc.). Por outro lado, muitos destes presentes são pedidos pelos próprios Avá-canoeiro, uma vez que eles os ajudam a identificar certas pessoas, criando, deste modo, um vínculo com elas por meio dos objetos. Os vários bens ou produtos industrializados a que os Avá-canoeiro tiveram acesso desse modo, escapando ao controle exercido pelos funcionários, são hoje mantidos em segredo por eles.

Os Avá-canoeiro sempre enxergam nas idas e vindas dos funcionários e outros brancos uma oportunidade para obter algum bem industrializado, seja porque os funcionários sempre se ausentam da área para ir a Minaçu ou outras cidades, seja porque a ausência dos funcionários é aproveitada pelos Avá-canoeiro para acessar os bens que estes deixam para trás (obrigando os funcionários a trancar as casas e os armários para evitar a apropriação pelos Avá-canoeiro de seus pertences e mantimentos). O empenho indígena em pedir coisas é interpretado pelos funcionários como oportunismo, ao invés de ser percebido como uma intenção espontânea de estabelecer relações simétricas de troca.

Não se percebe no "oportunismo indígena" uma forma de manutenção das raras oportunidades que lhes são tornadas possíveis de convívio social – uma situação "interacionalmente" semelhante àquela vivida nos tempos das frentes de atração, quando o relacionamento interétnico também era intermediado por bens. Daí ser necessário para os Avá-canoeiro, ontem e hoje, saber de onde vem, que bens possui, o que e quanto pode trazer cada uma das pessoas às quais têm acesso. Sempre que este acesso é estabelecido, os Avá-canoeiro se esforçam para torná-lo frequente.

À luz destas informações, o elemento central das formas de interação ou sociabilidade dos Avá-canoeiro com os brancos reside precisamente nesta necessidade de cativar, domesticar, docilizar incessantemente os brancos. Isto significa tornar a presença dos brancos previsível através dos presentes dados e das promessas feitas a eles. Este modelo de sociabilidade pode ser inferido da relação dos Avá-canoeiro

com seus xerimbabos (sejam eles animais de estimação ou brancos estimados[13]) e também da identificação, reinterpretada à luz da vivência histórica (nomeadamente, guerra), dos *homi* como *maira* (e vice-versa).[14]

Percebe-se, assim, que o sistema de pedidos-concessões é simultaneamente um mecanismo dos tutores para manter e controlar as necessidades alimentares e de interação social dos Avá-canoeiro através do provimento unilateral de bens e mantimentos, e é um mecanismo dos Avá-canoeiro para acessar e controlar os tutores através dos bens e dos mantimentos, configurando um sistema de obrigações recíprocas.[15]

De um lado, temos os Avá-canoeiro cativos e, de outro, os brancos cativados (idem para os animais domésticos e bens capturados). A insistência e a frequência (quase diária) com que os Avá-canoeiro buscam saber o que pedir, a quem e quando é o que permite dizer que, sintetizado na lógica avá-canoeiro das trocas, um *habitus* tutelado se formou (e continua a se formar) como resposta inventiva ao problema de como exercer algum controle sobre os brancos e assim minimizar o controle dos brancos sobre eles, sendo esta a estrutura geral da sociabilidade tutelada no alto rio Tocantins.

Notas

1. Por "estrutura racionalizada" Mannheim propõe que esta "[...] consiste em procedimentos estabelecidos e rotineiros, cujo objeto é tratar situações que se repetem com regularidade" (1941:101 *apud* Fernandes 1989 [1948]:77).

2. A redução de áreas de mobilidade e sociabilidade dos Avá-canoeiro é, na verdade, uma prática constante em diferentes momentos do contato, seja no período de guerras nos séculos XVIII e XIX, seja no período de perseguições e massacres no século XX (Sobre esta periodização do contato avá-canoeiro, ver Toral, 1984, 1985).

3. A propósito, esta e outras experiências semelhantes ensinam uma lição significativa: o que sustenta a autoestima e a independência genuína de alguém não é algo fixo e imutável, mas depende dos caprichos do ambiente. Segundo Bruno Bettelheim: "Cada meio exige mecanismos diferentes para salvaguardar a autonomia, aqueles relativos ao êxito em sobreviver segundo os valores pessoais naquele ambiente determinado" (Bettelheim, 1985:157).

4. Esta proposta é inspirada metodologicamente na proposta de uma "sociologia das ocasiões" formulada por Erving Goffman (1970) para lidar com os rituais de interação social postos em prática em diferentes situações ou eventos sociais. Em particular, se combinarmos a esta abordagem as preocupações deste autor em entender as estruturas sociais subjacentes às instituições totais (2001 [1961]).

5. A última versão do Programa Avá-Canoeiro (PAC) de 2004 foi assinada por nada mais que 14 "avá-canoeiristas" (incluindo o autor deste trabalho) e orçado em R$ 11.180.113,35 a serem desembolsados em um período de 5 anos.

6. Esta relação afetuosa também vem a ocorrer entre antropólogo e outros pesquisadores e os Avá-canoeiro, gerando grande frustração por parte do(s) mesmo(s) quando se veem proibidos de ter contato com os índios entre os quais conviveram diariamente.

7. Podemos inferir aqui de que modo o processo de discussão e tomadas de decisão são investidos da autoridade do chefe de posto (e gerente do PACTO) a exemplo do que ocorre em outras instituições totais. Nas palavras de Barry Morris sobre uma instituição de acolhimento de aborígenes na Austrália: “The process of decision making was invested in the authority of the resident manager, and deference to and dependence on his authority became regular aspects of the institutionalised life of the inhabitants of these newly created reserves” (Morris, 1991:35).

8. Essa mimese expressa, na verdade, a eficiência com que os Avá-canoeiro, ao imitarem os brancos, adotarem suas roupas, quererem seus bens, arremedarem sua fala etc., reelaboram a camisa-de-força simbólica da tutela em seu benefício. Trata-se, como veremos, de assimilar recursos externos, “domesticá-los” e pô-los a serviço de seu projeto de reprodução social (ver Howard, 2002:28-29).

9. A autoridade dos funcionários é reforçada também pela crença de que os moradores regionais tratariam os Avá-canoeiro como “índios bravos” caso estes se vestissem do mesmo modo como se vestem na área indígena, onde portam facões, arco e flechas, lanças, estilingues etc.

10. Para os Avá-canoeiro, assim como para os Waiãpi: “[...] a relação com os brancos não se constrói na oposição, mas na partilha: de bens, de conhecimentos e relações que representam, para os Waiãpi, aquilo que definimos como ‘cultura’” (Gallois, 2002:228).

11. Todas estas atividades de fabricação e confecção são realizadas por *Tuia* e *Nak*^{w}*atxa*, principalmente, sendo *Nak*^{w}*atxa* a única que observei fabricando lanças e cestos. *Putdjawa* não só é estimulada pelos funcionários a aprender estas atividades de “índio”, como é treinada pelas mulheres do grupo a tecer. *Iawi*, por sua vez, costuma fabricar estilingues e demonstrou saber (teoricamente) o processo de fabricação de arcos e flechas e de “fabricação” do fogo pela fricção de paus de fogo (*tataywa*).

12. Ver, nesse sentido, o artigo de Bonilla (2005) acerca da comercialização das relações e a autorrepresentação como presas dos Paumari.

13. A noção de que animais e pessoas podem ser capturados não era estranha aos Tupinambá. Staden, por exemplo, registrou que eles “Troçavam de minha pessoa, chamando-me ‘*che reimbada inde*’, que significa algo como: ‘Você é o meu animal em cativeiro’” (Staden, 1999 [1556]:60-61).

14. Sobre a associação que fazem os Parakanã dos brancos com o xamanismo e os poderes super-humanos e sua identificação como Maíra, ver Fausto 2002.

15. A partir do trabalho de Cláudia Menezes envolvendo xavante e missionários na área de São Marcos, no Mato Grosso, Baines sublinhou também para os Waimiri-Atroari que “Na medida em que a estratégia de prestação de pequenos serviços surtia efeito e levou à criação de um sistema de obrigações recíprocas, houve um abrandamento da vigilância” (Menezes,

1984:618-619 *apud* Baines, 1991:58). Howard também comenta que entre os Waiwai "Uma maneira de 'pacificar' essa gente (no caso os brancos) é [...] engajá-la em trocas recíprocas. Outra maneira é canalizar seus bens pelas relações sociais que para os Waiwai tipificam normas de harmonia social, desse modo, pacificando simbolicamente os próprios bens e, por extensão (metonímica), aqueles que os produzem" (2002:49, parênteses adicionados).

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 2002. "Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

________ & RAMOS, Alcida (orgs.). 2002. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

BAINES, Stephen. 1997. "Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: Os Waimiri-Atroari". *Anuário Antropológico*, 96:67-81, Departamento de Antropologia, ICS, Universidade de Brasília.

________. 1991. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR.

________. 2002. O xamanismo como história. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

BARTH, Fredrik. 2000 [1969]. "Os grupos étnicos e suas fronteiras" In: Tomke Lask (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BETTELHEIM, Bruno. 1985. *O coração informado: Autonomia na era da massificação*. 2. ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BONILLA, Oiara. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: Predação e comércio na cosmologia Paumari". Mana, 11(1).

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 1989. "Antropologia e poder: Uma resenha de etnografias americanas recentes". BIB, n. 27:03-50.

DYCK, Noel. 1996. *What is the Indian 'Problem'. Tutelage and Resistance in Canadian Indian Administration*. St. John: Institute of Social and Economic Research, ISER.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

________. 2002. "The Bones Affair: Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations Seen From an Amazonian Case". *Journal of Royal Anthropological Institute* (N. S.), 8:669-690.

FERNANDES, Florestan. 1989 [1948]. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB.

FOUCAULT, Michel. 1995 [1979]. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1992. "De arredio a isolado: Perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados". In: Luís Donisete Benzi Grupioni (org.). *Índios do Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

________. 2002. "Em busca da aliança impossível: Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)". In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

________. 2002. "'Nossas falas duras': Discurso político e autorrepresentação Waiãpi". In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

GOFFMAN, Erving. 2001 [1961]. *Manicômios, prisões e conventos*. 7. ed. Tradução Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva.

________. 1970. *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

________. 1996 [1959]. *A representação do eu na vida cotidiana*. 7. ed. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes.

________. 1988 [1963]. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Tradução Márcia B. de M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. 2001. Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Brasília, PPGAS/DAN/UnB.

HOWARD, Catherine. 2002. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

MORRIS, Barry. 1991. Dhan-gadi resistance to assimilation. In: Ian Keen (ed.). *Being Black: Aboriginal Cultures in "Settled" Australia*. Camberra: Aboriginal Studies Press.

NIMUENDAJU, Curt. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.

PAINE, Robert (ed.). 1977. *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. Newfoundland: University of Toronto Press.

RAFFESTIN, Claude. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

________. 1980. *Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra.

STADEN, Hans. 1999 [1556]. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555).* Tradução Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Dantes.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. 2005. Cativando Maíra: A sobrevivência avá-canoeiro no alto rio Tocantins. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Brasília, PPGAS/DAN/UnB.

TORAL, André. 2002. Verbete Avá-Canoeiro. Disponível em http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/ava/ava.htm. Acessado em 19/03/2002.

________. 1984/1985. "Os índios negros ou os Carijó de Goiás: A história dos Avá-Canoeiro". *Revista de Antropologia*, 27/28: 287-325, São Paulo, USP.

TOSTA, Lena Dias. 1997. "Homi matou papai meu": Uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Dissertação de Bacharelado em Ciências Sociais, Brasília, UnB.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Arawete: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; ANPOCS.

__________. 1999. "Etnologia Brasileira. O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)". São Paulo: Editora Sumaré. Série Antropologia. pp. 109-223.

WAGLEY, Charles. 1988. *Lágrimas de boas-vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central*. Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

WEBER, Max. 1981. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Pioneira.

Resumo

O problema da permanência dos Avá-canoeiro, em seus próprios termos, apesar do regime tutelar que visa intermediar suas relações com o mundo externo, nos obriga a questionar: quais são as formas cotidianas pelas quais os Avá-canoeiro podem sustentar sua visão de mundo considerando que sua sociedade foi violentamente destruída? Este artigo apreende a mudança das relações interétnicas entre os Avá-canoeiro sobreviventes no alto rio Tocantins e os brancos, reconhecendo que, por mais que o genocídio tenha tido consequências específicas sobre a vida social dos Avá-canoeiro, ela não limitou a possibilidade de eles recriarem a tradição nos moldes de uma sociabilidade tutelada. O artigo será desenvolvido através de uma comparação controlada entre o padrão das relações interétnicas na Terra Indígena Avá-Canoeiro e o tipo ideal das interações sociais estabelecidas no interior das instituições totais.

Palavras-chave

Regime tutelar, Avá-canoeiro, sociabilidade

Abstract

The Avá-Canoeiro problem to remain a Tupi-Guarani people despite the wardship regime that aims to control their relationships toward the outside world lead us to question: what are the everyday social forms by which the Avá-Canoeiro could sustain their world view considering that the whole of their society has been destroyed by violent means? This article apprehend the change of interethnic relations of the surviving Avá-Canoeiro in the Upper Tocantins and the whites acknowledging that, even though the genocide have had specific consequences on Avá-Canoeiro social life, it has not limited their possibility to recreate tradition within the molds of a wardship sociability. This paper will be presented after a controlled comparison of the pattern of interethnic relations in the Reserve Avá-Canoeiro and the ideal type of social interactions established in total institutions.

Key words

Wardship regime, Avá-canoeiro, sociability